N° 22

SANTO TOMAS DE LOS PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA

AGUILAR

DE LOS PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA

INICIACION FILOSOFICA

SANTO TOMAS DE AQUINO

DE LOS PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA

Traducción del latín y prólogo de
JOSE ANTONIO MIGUEZ

AGUILAR

SANTO TOMAS, FILOSOFO

Pocas figuras se nos aparecen, a la distancia de los siglos, en una perspectiva tan clara y tan rica de contenido doctrinal como la del santo de Aquino.

Ya dentro de la órbita cristiana, ninguna personalidad filosófica ha adquirido un rango de autoridad comparable al de Santo Tomás. Nuestro autor, en realidad, se presenta cual una luz lejana de vivo fulgor, que ilumina toda la baja Edad Media y palidece luego, bien que sin perder del todo su fuerza, durante los siglos de la Edad Moderna.

Tomás de Aquino, por su enseñanza y por su doctrina dogmática de tan hondas repercusiones, es un filósofo al que la Iglesia acepta con pleno valimiento. Los principios y el método por él empleados han impreso a su obra carácter de perennidad.

Ciertamente, desde la canonización de Tomás por el papa Juan XXII, en el año 1323, la huella del santo de Aquino se ve por todas partes en la profusa labor de los concilios. Puede decirse con verdad que nadie ha prevalecido sobre él a través de las resoluciones trascendentales de la Iglesia y de los papas, hasta el punto de que la fuerza canónica del santo le ha convertido en doctor común, o universal, según las palabras de uno de sus más fervientes devotos, el papa Pío XI, en su encíclica *Studiorum Ducem*.

Porque Tomás es eso, quiérase o no, y guste o no guste, Maestro de teología en una época en que los valores espirituales empezaban a quebrar; es también, por la enjundia doctrinal de su obra, un maestro clásico de filosofía, por cuanto hace uso de la razón para fundamentarla y metodizarla.

Y, en efecto, Santo Tomás ha insistido especialmente en los temas que exigían el cuidado de la razón. Lo prueba su sola consideración distintiva de la filosofía, ordenada a la verdad por los medios naturales que el hombre, como tal, tiene a su alcance. Santo Tomás, con todo su servicio a la teología —y no hay ejemplo parigual en toda la historia—, nos proporciona otra aportación no menos estimable a la ciencia filosófica. Justamente, el carácter de ciencia que Tomás dio a la filosofía —carácter que acentuó en todo momento para justificación de la misma teología— permitió la continuidad en el esfuerzo racional y el acercamiento a Dios por los medios naturales posibles.

Las ciencias filosóficas quedaron vinculadas, por lo pronto, a la exclusiva razón humana, en tanto que la ciencia sagrada se mantenía en el plano superior de la revelación, para "asegurar y facilitar", unas y otra, la salvación de todos los hombres. Así se concibe la gradación del saber en Santo Tomás, jerarca del entendimiento y *por* el entendimiento, sin sustraerse al cual verificó la más portentosa construcción de la dogmática cristiana. Con él, las palabras del Apóstol alcanzan exacto sentido en los comienzos de la *Summa Theologica: He establecido los cimientos*

del edificio como un sabio arquitecto (I Cor. 3, 10)[1].

Lo que realmente caracterizó a Tomás de Aquino fue esa su ansia de sistema de la sabiduría. De esta forma, todas las ciencias encontraron en él lugar adecuado; unas, cierto es, conducidas por la luz de la razón, luz excelsamente natural, y otras —otra, mejor— *instrucción de la divina revelación*, que asegura la eficacia del mismo ejercicio racional. Esta ciencia sagrada —la teología— era para Santo Tomás *la sabiduría por excelencia*, que tiene a Dios como sujeto. Y esa *excelencia* de que se habla, dice relación absoluta a todas las demás sabidurías humanas, que forman el ejército de artífices en la construcción del edificio del saber.

No obstante, Santo Tomás no pierde por eso su privativo sello de filósofo. Por algo, siempre que ha tratado conjuntamente temas filosóficos y teológicos se ha cuidado muy bien de señalar tanto los derechos de la filosofía como los de la teología; derechos que afectan a la condición esencial de una y otra ciencia, rigurosas ambas en su papel y en su condición jerárquica. Como afirmando la necesidad de la salvación del hombre en su integridad, Santo Tomás ha querido valorar todos los esfuerzos humanos, perfeccionándolos si acaso con la acción de la gracia divina y de la revelación sobrenatural. Así, con la mejor tradición cristiana, Santo Tomás acepta la filosofía como fundamento de su propio edificio doctrinal e incorpora a éste todo lo que, en su tiempo, constituía precioso legado de la ciencia pagana.

[1] I, q. 1, a. 6.

Hay un hecho patente que no hace desmerecer el trabajo filosófico y la labor sistemática de Santo Tomás. Es precisamente el aprovechamiento del aristotelismo, que el santo insertó en su cuerpo de doctrina, como muestra del aprecio legítimo hacia todo recto esfuerzo de la razón, sea cual fuere su origen y su meta.

Bien ha dicho por ello Martín Grabmann, que el ajuste y la ponderación del santo revelan su peculiar carácter científico. "Su concepción profundamente religiosa de la vida —nos añade— no le impide tener también abierta la mirada y ancho el corazón, para los valores y las exigencias de la cultura profana. El rasgo fundamental de su individualidad científica es la aspiración a encontrar, para el pensamiento científico serio, la pura y plena verdad" [2].

Pero, amante ante todo de la ciencia rigurosa, Santo Tomás tenía que mirar necesariamente hacia aquellos sistemas en los que la razón había dejado su impronta. Y Aristóteles fue modelo para nuestro escolástico, en la medida en que su propio pensamiento metafísico podía ser base y fundamento para el desarrollo de la especulación filosoficoteológica a que se entregó Santo Tomás durante toda su vida.

Los temas que cautivaron al Estagirita, sirvieron a la vez de punto de arranque en la obra múltiple de Tomás, pero justo es manifestar que tratados con una profundidad tal que las épocas posteriores muy poco pudieron aportar a la exégesis y a la deducción rigurosa del tomismo. Desde el conoci-

[2] Martín Grabmann, *Filosofía medieval*, p. 94. E. Labor, Barcelona, 1949.

miento natural cabe elevarse, como hacía también Aristóteles —por otra parte, biólogo y naturalista consumado—, hasta el conocimiento de Dios, meta de las actividades todas del ser humano. Porque bien sabido es que para Santo Tomás el último fin del hombre y de sus operaciones y deseos es el conocimiento de la verdad divina, la Verdad por antonomasia: *Est igitur ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum ejus cognoscere primum verum, quod est Deus* [3].

Su papel en la escolástica del siglo XIII es verdaderamente capital. La claridad de estilo que domina en toda la obra de Santo Tomás resulta una prueba más que aducir a la admirable sencillez de su esfuerzo científico. Pero todo ello era producto de una entrega ejemplar, con la valorización debida de todas las potencias en juego. Porque nuestro hombre movilizó todo su ser inflamado de las mejores ansias de elevación racional. El sistema logrado tiene así una firmeza científica interna que difícilmente puede ser atacada. Y en cualquiera de sus *Summas* —la *Theologica* y *contra Gentes*— puede advertirse, con toda su frialdad deductiva, la rectitud de un camino que allá, en su punto terminal, nos dejaba en el regazo de Dios por verdadera manumisión de la Naturaleza.

¡Cuán bien nos suenan, a este respecto, las apasionadas palabras del P. Manser, tomista de la mejor ley en nuestros tiempos de confusión! "Todo en Tomás —afirma— se ordena finalmente a la verdad y a su posesión. Conocerla, comprenderla, amarla, rendirle homenaje, sacrificársele, es para él la mejor manera de honrar a Dios, porque

[3] C. G. III, 25.

la verdad es en sí el bien supremo, porque es el fin último del hombre, del universo, porque es Dios mismo y el sol que en él resplandece eternamente. A ella iba dirigida su entera y más profunda veneración, su entero y más profundo amor, su entera y más profunda entrega — *unice veritatis amator!* "[4].

Como en Aristóteles —y he aquí que a pesar de la lejanía en el tiempo la preocupación metafísica se presentaba con el mismo vigor—, en la especulación de Santo Tomás había siempre una referencia substancial a la divinidad. El cariz divino de la metafísica aristotélica, ya le había conferido a esta filosofía primera un rango de verdadera teología (θεολογικὴ ἐπιστήμη).

La metafísica, ciencia de Dios y ciencia del ser, fue amada con especial dilección por Santo Tomás. En el orden natural podía llevarnos tan cerca de Dios como lo permitiese nuestra cualificación creatural. Porque, por lo demás, la aceptación de la unidad de la verdad ya aseguraba la armonización de los afanes del ser humano, indigente y anhelante de Dios, según se moviese contra sí mismo o dirigiese su senda por la única filosofía realmente eficaz: la filosofía del ser y de la vida.

La incorporación del aristotelismo al pensamiento cristiano, toma un sentido muy preciso para el quehacer de Santo Tomás. Pues, sobre todo, infiriendo y concatenando las causas y los fines y, especialmente, haciéndolos de algún modo conscientes, proseguía el tomismo la vasta obra

[4] G. M. Manser, *La esencia del tomismo*, p. 50. Madrid, C. S. I. C., 1947.

aristotélica. En realidad, ya el conocimiento del mundo hacía prever y posibilitar una serie determinada de fines. Entonces el individuo aparecía como solidario ético del cosmos, poniendo a su servicio la nota lógica de su acción a la vez que la grandeza de su entendimiento.

En cualquier caso, lo que resalta a nuestra plena certidumbre es la *ratio* universal del ser que con tanto ahínco buscaron —alma y corazón a una— Aristóteles y Santo Tomás. Parece como si de lo que se tratase fuese de penetrar en la lógica real de lo existente para centrarlo en un principio que exija de por sí la más pura racionalidad.

Y esto habrá que repetirlo una y otra vez para la mejor comprensión del tomismo. Porque Santo Tomás ha recogido y gustado una herencia ciertamente rica y abrumadora. Y, con todo, su síntesis personal es más bien una concordancia con *su* razón, elevada a los más altos deberes de comprensión cósmica.

Tomás de Aquino, perfectamente predispuesto por la época, superaba la soledad de acción agustiniana ordenándose al mundo y aún *más en el mundo* que el obispo de Hipona. Esta ordenación, empero, habrá de entenderse en la línea racional aristotélica, en virtud de la cual el hombre filósofo penetraba en la trabazón de los principios reales que componen substancialmente el universo. A su luz, cada uno de los seres y de los individuos cobraba significación, estableciéndose además jerárquicamente, la escala natural de la creación.

Fue un beneficio indudable para la escolástica, pero aún más notorio para la dogmática filosófica

de la Iglesia, que la mente lúcida de Santo Tomás comprendiese la parte que toca a la razón en la lucha por la verdad. Los errores del averroísmo y del nominalismo, en un siglo infectado por la herejía, podían minar la fe de los timoratos o de los menos prestos al ejercicio de sí mismos. Tomás no dudó en este caso, y de la mano de Aristóteles en cuanto convenía a su afán sistematizador, elaboró de manera racional la *filosofía perenne* que resiste el embate de los tiempos. Junto al teólogo reverenciado y santificado vive, pues, en nosotros el filósofo sapientísimo, sublime en su anhelo de Dios, de la verdad y del ser. ¡Y la verdad no puede ser vencida ni humillada por nadie! "... *Vinci non potest, cum quocumque disputet*".

ELEMENTOS Y PRINCIPIOS NATURALES EN EL TOMISMO.

La primera estancia en París de Santo Tomás produjo ya el inicio de una obra dilatada. Entre los años de 1252 a 1256, la labor docente del joven dominico en el convento de Saint-Jaques dio frutos singulares. Opúsculos y comentarios que se han catalogado luego entre los de más solidez crítica y científica, salieron entonces de las manos del santo. Y es precisamente durante los años de 1254 a 1256, cuando ven la luz dos obritas excepcionales como la *De ente et essentia* y la *De principiis naturae*. Justamente, estos dos opúsculos, de tanta afinidad temática y doctrinal, fueron redactados casi a un tiempo, como dando a entender cuáles eran las preocupaciones filosofico-científicas de Santo Tomás en los primeros años de su magisterio.

Cierto, claro es, que el tratado *De ente et essentia*

prueba ser, ante todo, un tratado metafísico. Pero, naturalmente, y en el sentido en que ha caracterizado toda esencia y toda composición real, cabe ver en él, en muchos aspectos, un opúsculo de tono cosmológico. Pensemos, por ejemplo, que la calificación del ser admite grados y que, a través de ellos, vamos pasando de una esencia inferior material a otra esencia simplicísima y absoluta. Santo Tomás, sin embargo, da el paso inicial partiendo de las substancias compuestas, esto es, del mundo natural creado, cuyo conocimiento implica necesariamente seguridad de supuestos cosmológicos firmes. Y es esto lo que en buena lógica, y en parangón cercano con su sencillez de estilo, presenta a nuestra consideración el opúsculo *De principiis naturae* de Santo Tomás.

Ya desde el primer momento, Santo Tomás precisa la duplicidad del ser, cuestión que en el orden metafísico le lleva a afirmar que el ser se entiende de dos maneras: como ser esencial o substancial de la cosa, y como ser accidental. Toda esta consideración va ligada a la del ser en potencia —ser en potencia tanto para el ser substancial como para el ser accidental— que plantea de nuevo, bajo un pensamiento netamente cristiano, las viejas tesis aristotélicas de la realidad en acto y de la realidad en potencia (*ἐνέργεια καὶ δύναμις*).

Una afirmación esencial que no deja de lado la teoría de la potencia y el acto, es aquella que, siguiendo literalmente a Aristóteles y su hilemorfismo, nos trae precisamente a la concreción de la substancia material creada, en la que la materia viene a ser el modo potencial real y la forma el modo que confiere la actualidad o la actualidad

misma: *sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo aliquid habet esse, sive substantiale sive accidentale, potest dici forma. . . Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus.*

Pero, por otra parte, la cuestión cosmológica queda también planteada al final del capítulo primero, y todo ello en ilación lógica con el razonamiento metafísico. Santo Tomás asienta, sobre la teoría de la potencia y el acto, la que él llama de la generación y de la corrupción corpórea. La generación misma sólo puede explicarse, en términos generales, como "un movimiento hacia la forma" —*quia generatio est motus ad formam*— y en el orden natural referida a tres principios: el ser en potencia o materia, el no ser en acto o privación, y aquello por lo que se hace en acto o forma, esto es, en la terminología tomista, *materia, privatio et forma.*

La explicación de la generación corpórea se apoyará ahora en esos tres principios de la Naturaleza, para fijar lo que se debe a cada uno de ellos y en qué medida participan en la generación. Y por lo pronto, nos atestiguará Santo Tomás, uno de los principios, la forma, es el fin de la generación, en tanto que los otros dos, materia y privación, pertenecen a aquello cuya generación se produce.

En realidad, Santo Tomás vuelve así a tocar aquella vieja historia del movimiento que tanto preocupó a los griegos y determinó, en una u otra dirección, la suerte de la filosofía y de la metafísica posterior. La generación y la corrupción de que se trata ahora es el antiguo movimiento substancial, mal entendido siempre que se

consideraba unilateralmente la solución parcial del ser sin más o del devenir, esto es, a la manera de Parménides o de Heráclito.

Con Aristóteles, el camino era más sencillo, porque bajo su teoría dinámica y biológica se asentaba un mundo de substancias que garantizaba la unidad esencial del ser. La agudeza de Santo Tomás fue, no obstante, todavía más lejos, hasta completar la teoría de la generación y la corrupción natural, con su interpretación personal de la creación, tan decisiva e influyente —si que tan distante ya del pensamiento helénico— para toda la concepción cristiana en lo que ésta tiene de cosmológica. Por eso, también en el *De principiis naturae* se justifican el alcance y los límites de la generación. Esto, desde luego, no puede decirse de la materia o de la forma en una regresión infinita, sino sólo del compuesto propiamente hablando. Pues bien claro está que toda generación es de algo a algo, o dicho con las palabras del Santo: *Omnis generatio est ex aliquo ad aliquid. . . , unde generatio non est nisi compositi proprie loquendo* (C. II).

Santo Tomás relaciona íntimamente esta teoría cosmológica de los principios naturales con su interpretación y explicación de las causas. Aquí, una vez más, Aristóteles es el guía con su *Metafísica* y sus libros físicos. Las causas, tanto para el Estagirita como para el santo de Aquino, son cuatro, a saber: la material, la eficiente, la formal y la final. Dos de ellas, la materia y la forma, son consideradas como intrínsecas a la cosa, y las otras dos, la eficiente y la final, como extrínsecas. La causa es perfectamente definida por Santo Tomás para evitar ese *quid pro quo* con relación al principio. Bien que todo principio

pueda decirse causa y toda causa principio, pero, sin embargo, la causa dícese propiamente de aquello de lo que, en primer lugar, se sigue el ser posterior.

En la exposición de la teoría de los elementos, nuestro autor sigue al pie de la letra el libro V de la *Metafísica* aristotélica, ateniéndose también, como tantas otras veces, a las exégesis de Averroes. Para Santo Tomás, la tradicional teoría de los cuatro elementos apenas sufre modificación. *Elementum autem non dicitur proprie nisi de causis ex quibus est compositio rei, quae proprie sunt materiales*, nos afirma en el capítulo III. Ciertamente, de esos elementos aristotélicotomistas "es la primera composición de los cuerpos naturales", sin que ellos mismos se compongan de otros cuerpos.

En la sistemática de su exposición, Santo Tomás no olvidará mencionar la analogía ni los temas que afectan a las definiciones substantivas y accidentales. En todo caso, como en el *De ente et essentia*, la terminología filosófica ha de precisarse con rigurosidad porque con ello se acentúa también en mayor grado la eficiencia de la doctrina tomista. Esa justeza en la limitación de los términos es una consecuente aseveración del rigor de concepto del santo; pero, innegablemente, con esto prestó el mejor servicio a la escolástica de su tiempo, desbrozando para el futuro con pasmosa seguridad, los caminos convergentes de dos ciencias: la filosofía y la teología.

El trabajo de traducción del *De principiis naturae*, que se presenta seguidamente, ha sido realizado sobre el texto crítico latino de John J. Pauson, publicado en los *textus philosophici friburgenses*

por la *Sociedad Filosófica de Friburgo* el año 1950. Se han tenido en cuenta, por otra parte, las variantes de los manuscritos latinos más conocidos.

JOSE ANTONIO MIGUEZ

SANTO TOMAS DE AQUINO

Santo Tomás, príncipe de la escolástica, nació en el año 1225 en el castillo de Roccasecca y murió en Fossanova el 7 de marzo de 1274. Su vocación religiosa le llevó pronto a la Orden de Santo Domingo, no obstante la ruda oposición familiar. Discípulo predilecto de Alberto Magno, inició muy joven en París —1252 a 1256— su dilatado magisterio. Orvieto, Viterbo, Roma, y París de nuevo, conocieron la actividad de Tomás, incansable y disciplinado en la docencia y en el servicio a la Orden. La fecundidad de Santo Tomás ha sido justamente alabada y se manifiesta en la multiplicidad de obras filosóficas y teológicas que nos ha legado. Sus *Summas* son un prodigio de síntesis, en tanto que los opúsculos propios y sus comentarios a Aristóteles nos lo muestran como el autor que mejor le ha comprendido. Santo Tomás, en fin, es el filósofo y teólogo de la Iglesia, la cual acepta como suya gran parte de la enseñanza tomista.

DE LOS PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA

CAPITULO PRIMERO

Ha de conocerse que algo puede ser aunque no sea y, asimismo, que algo es. Lo que puede ser se dice que está en potencia; lo que ya es, que está en acto. Pero el ser se entiende de dos maneras: como ser esencial o substancial de la cosa; por ejemplo, el ser hombre, que es ser en absoluto, y como ser accidental, por ejemplo, el ser hombre blanco, que es ya ser algo.

Para uno y otro ser algo hay en potencia. Pues algo hay en potencia, en efecto, para que exista el hombre, como el semen y el ciclo menstrual, y algo hay a la vez para que sea blanco, como el hombre. Puede llamarse materia tanto a lo que está en potencia para el ser substancial como a lo que está en potencia para el ser accidental; como se dice el semen del hombre y el hombre de lo blanco. Pero en esto difieren, a saber, porque la materia que está en potencia para el ser substancial se llama materia *ex qua*; la que está en potencia para el ser accidental, material *in qua* [1]. Asimismo, hablando con propiedad, lo que está en potencia para el ser substancial se llama materia prima; lo que está en potencia para el ser accidental, sujeto. Por donde se dice que los accidentes están en el sujeto, pero no se dice en cambio que la forma substancial esté en el sujeto. Según esto, pues, se diferencia la materia del

[1] Respetamos la terminología latina de estas expresiones para una más precisa comprensión filosófica.

sujeto, porque éste no recibe el ser de lo que le adviene sino que por sí mismo ya tiene el ser completo; así, el hombre no tiene el ser dado por la blancura. Mas la materia tiene el ser de lo que le adviene, porque ella es un ser incompleto. De lo cual se infiere, absolutamente hablando, que la forma da el ser a la materia, pero no lo da el accidente al sujeto, sino el sujeto al accidente, aunque alguna vez se nombre el uno por el otro, como la materia por el sujeto y viceversa.

Así como todo lo que está en potencia puede llamarse materia, así también todo aquello de lo que algo tiene el ser, ya substancial, ya accidental, puede denominarse forma. El hombre, por ejemplo, siendo blanco en potencia, se hace blanco en acto por la blancura; y el semen, siendo hombre en potencia, se hace hombre en acto por el alma. Y puesto que la forma hace al ser en acto, por esta razón se la denomina acto. Lo que a su vez hace al ser substancial en acto se llama forma substancial, y lo que hace al ser accidental en acto se llama forma accidental.

Siendo la generación un movimiento hacia la forma, una doble generación responde a la doble forma, esto es, la generación en absoluto responde a la forma substancial, la generación relativa a la forma accidental. Pues cuando se introduce la forma substancial se dice que algo se hace en absoluto o, lo que es lo mismo, que el hombre se hace o que el hombre se engendra. A su vez, cuando se introduce la forma accidental no se dice que algo se hace en absoluto, sino que se hace esto; así cuando el hombre se hace blanco no decimos que el hombre se hace o se engendra en absoluto, sino que se hace o se engendra blanco. Una doble corrupción se opone a esta doble

generación, a saber, la corrupción absoluta y la corrupción relativa. La generación y la corrupción absolutas no se dan sino en las substancias; la generación y la corrupción relativas se dan en todo lo demás. Y puesto que la generación es cierto cambio del no ser al ser, la corrupción lo es, por el contrario, del ser al no ser. Mas la generación no se produce de cualquier no ser, sino del no ser que es ser en potencia, a la manera como la estatua se produce del cobre, que es la estatua en potencia, no en acto.

Por consiguiente, para que haya generación se requieren tres cosas: ser en potencia, que es la materia; no ser en acto, que es la privación, y aquello por lo que se hace en acto, esto es, la forma. Cuando del cobre se hace la estatua, la materia es el cobre, que está en potencia para la forma de la estatua; la privación, lo que llamamos su no figuración o no disposición; la forma, la figura por la que se llama estatua, aunque no sea en este caso forma substancial sino accidental, porque el cobre tiene ya ser en acto antes de advenirle aquella forma y su ser no depende de dicha figura. Todas las formas artificiales son, pues, accidentales, puesto que el arte no trabaja sino sobre lo que ya está constituido en ser por la Naturaleza.

CAPITULO SEGUNDO

Hay, por ende, tres principios naturales: la materia, la forma y la privación. Uno de ellos, la forma, es el fin de la generación, mientras que los otros dos pertenecen a aquello cuya generación se produce. De donde se infiere que la materia y la privación están en el mismo sujeto, con distinción meramente de razón. Pues el mismo bronce carece de figura antes de advenirle la forma, pero en un sentido se le llama bronce y en otro informe. Por ello se dice que la privación es principio no por sí sino por accidente, ya que coincide con la materia; así como decimos que por accidente el médico construye. Porque el médico, realmente, construye, no por ser médico sino como constructor, lo cual coincide con el médico en un mismo sujeto. Mas el accidente es doble: necesario, o que no se separa de la cosa, como la risa del hombre, y no necesario, o que se separa, como lo blanco del hombre. De donde, aunque la privación sea principio por accidente, no se sigue que no sea necesaria para la generación, porque la materia nunca se despoja de la privación, ya que en cuanto está bajo una forma tiene la privación de otra y viceversa, así como en el fuego hay la privación del bronce y en el bronce la privación del fuego.

Y es menester saber que, aun siendo la generación proveniente del no ser, no decimos que la negación sea un principio sino privación, porque la negación no determina al sujeto. Pues el no ver

puede decirse también de lo que no es ser, como "la quimera no ve", e igualmente de los seres que no han nacido para tener visión, como ocurre con la piedra. Pero la privación no se dice sino de un determinado sujeto en el que su nacimiento le dispone a cierto hábito, como la ceguera no se dice sino de quienes nacieron para ver. Y como la generación no se produce del no ser en absoluto, sino del no ser que hay en algún sujeto, y no en cualquiera sino en uno determinado —pues el fuego no se produce de cualquier no fuego, sino de un no fuego tal en el que esté dispuesta a engendrarse la forma del fuego—, por esto mismo se llama principio a la privación. Pero en esto se diferencia de los demás principios, porque éstos son principios en el ser y en el hacerse. Pues para que haya la estatua es menester que haya también bronce y que, por último, haya figura de estatua; e, igualmente, cuando ya existe la estatua, es menester que sean estas cosas dos seres. Mas la privación es un principio en el hacerse y no en el ser; porque, en tanto se hace la estatua, es preciso que no haya estatua. Si en realidad fuese, no se haría, porque lo que se hace no es sino en las cosas sucesivas, como el tiempo y el movimiento. Pero de lo que ya es estatua no hay allí privación de la estatua, porque la afirmación y la negación no se dan a la vez y, del mismo modo, tampoco la privación y el hábito. Así, pues, la privación es un principio por accidente, como se dijo antes; los otros dos principios lo son por sí mismos.

Por consiguiente, se infiere de lo dicho que la materia se diferencia de la forma y de la privación con distinción de razón. Pues la materia es esto en lo que se entiende la forma y la privación; como en el cobre se entiende la figura y lo no figurado. Unas veces, ciertamente, la materia se denomina

con la privación, otras sin la privación; así, el bronce, siendo materia de la estatua, no importa privación, porque de esto que llamo bronce no se comprende la no disposición o no figuración. Mas la harina, siendo materia con respecto al pan, importa en sí privación de la forma del pan, puesto que de esto que llamo harina se significa falta de disposición u ordenación, opuesta a la forma del pan. Y como en la generación la materia o el sujeto permanece, pero no así la privación, ni el compuesto de materia y de privación, por eso la materia que no implica privación es permanente y, en cambio, la que la implica es transeúnte.

Pero es menester saber que determinada materia tiene composición de forma, como el bronce, que es materia con respecto a la estatua y, sin embargo, está compuesto de materia y de forma; y por eso, el bronce no se llama materia prima, ya que tiene materia. Al contrario, a la materia que se entiende sin alguna forma y privación, pero sometida a la forma y a la privación, se la denomina materia prima, ya que antes de ella no hay otra materia. A ésta se le llama también "hyle"*.

Como toda definición y todo conocimiento lo es por la forma, por ello la materia prima no puede conocerse o definirse por sí misma, sino por el compuesto, de tal modo que se llama materia prima lo que de esta manera se relaciona con todas las formas y privaciones, como el bronce con la estatua y lo informe. Se la llama prima en sentido estricto. Puede también algo llamarse

* Así en el texto latino. Santo Tomás latiniza el término aristotélico ὕλη.

materia prima con respecto a algún género, y así ocurre que el agua es materia prima en el género de los líquidos. Sin embargo, no es prima en sentido estricto o absoluto, porque está compuesta de materia y de forma y tiene, por tanto, materia anterior.

Y es menester saber que la materia prima, y también la forma, no se engendra ni se corrompe, porque toda generación es de algo a algo. Aquello de lo que hay generación es materia y aquello a lo que tiende, forma. Si, pues, la materia o la forma se engendrase, habría materia de la materia y forma de la forma hasta el infinito. Por ello la generación no es sino del compuesto propiamente hablando.

Hay que saber también que la materia prima se dice una numéricamente en todas las cosas. Pero una numéricamente se dice de dos modos, esto es, lo que tiene una forma determinada en el número, como Sócrates. Mas de esta manera no se dice que la materia prima sea una en número, si no tiene alguna forma. Se dice, asimismo, que algo es uno en número si carece de disposiciones que hacen diferir numéricamente. Así, la materia prima se dice una numéricamente, porque se comprende sin todas las disposiciones por las cuales hay diferencia numéricamente.

Pero es preciso saber también que, aunque la materia prima no tenga en su noción forma alguna o privación, del modo como en la noción del cobre no está lo figurado ni lo no figurado, empero nunca se despoja de la forma y de la privación. Pues unas veces está bajo una forma, otras bajo otra. Pero por sí nunca puede ser, porque no teniendo en su noción forma alguna, no tiene ser en acto, ya que el ser en acto se adquiere por la forma; sólo es, pues, en potencia. Por eso, lo que esté en acto no puede denominarse materia prima.

CAPITULO TERCERO

Por tanto, de lo dicho se infiere que son tres los principios de la Naturaleza: materia, forma y privación. Mas éstos no son suficientes para la generación, porque lo que es en potencia no puede reducirse al acto, del modo como el cobre, que es estatua en potencia, no se hace estatua si carece del agente que saque la forma de la estatua de la potencia al acto. Y me refiero a la forma de lo engendrado, que hemos dicho era el término de la generación. Pues la forma no es otra cosa sino el ser en acto; el trabajo del agente está en el hacerse, mientras la cosa se hace. Conviene, por consiguiente, que haya algún principio además de la materia y de la forma, principio que obre, al que llamaremos eficiente o impulsor, o agente o principio del movimiento.

Y porque, como dice Aristóteles en el libro II de la *Metafísica*, todo lo que obra no lo hace sino tendiendo a algo, es conveniente que haya un cuarto principio, a saber, aquello a que se tiende por el agente, a lo que llamamos fin. Y es preciso saber que, aunque todo agente, natural o voluntario, tienda a un fin, no se sigue de ello, sin embargo, que todo agente conozca el fin o delibere sobre él. Pues es necesario que conozcan el fin estos seres cuyas acciones no son determinadas sino que tienen relación con las opuestas, como ocurre con los agentes voluntarios. Por ello, es menester que conozcan el fin por el cual determinan sus acciones. Mas, en los agentes

naturales hay acciones determinadas, por lo que no es necesario elegir lo que conviene al fin. Pone Avicenna el ejemplo del citarista, quien no precisa deliberar sobre cualquier percusión de las cuerdas, aunque esta deliberación haya sido hecha ya al principio; por lo demás, se produciría una demora en las percusiones con la consiguiente disonancia. Más propia parece la deliberación en un agente voluntario que en un agente natural, y en tal grado se muestra con respecto al primero que si el agente voluntario, de quien más propio parece, no delibera alguna vez, tampoco lo hace, de consiguiente, el agente natural. Es posible, por tanto, que el agente natural tienda al fin sin deliberación, y tender a él no es otra cosa que tener una natural inclinación a algo.

Se infiere, pues, de lo dicho, que son cuatro las causas: material, eficiente, formal y final. Pero aunque el principio y la causa se consideren convertibles, según se dice en el libro V de la *Metafísica*, no obstante, Aristóteles señala cuatro causas y tres principios en el libro II de la *Física*. Considera a las causas tanto extrínsecas como intrínsecas. La materia y la forma se dicen intrínsecas a la cosa, porque son partes que la constituyen; las causas eficiente y final se llaman extrínsecas, porque están fuera de la cosa. Como principios acepta sólo las causas intrínsecas. A su vez, la privación no se nombra entre las causas, porque es un principio por accidente, como ya se dijo. Y al nombrar las cuatro causas, entendemos las que lo son por sí mismas, a las cuales, empero, se reducen las causas por accidente, ya que todo lo que es por accidente se reduce a lo que es por sí.

Mas, aunque Aristóteles considere los principios

como causas intrínsecas en el libro I de la *Física*, sin embargo, como se dice en el libro XI de la *Metafísica*, se da el nombre de principio propiamente a las causas extrínsecas, el de elemento a las causas que son partes de la cosa o, lo que es lo mismo, a las causas intrínsecas. Pero la causa se dice de unos y otros, aunque alguna vez indistintamente, porque toda causa puede llamarse principio y todo principio causa. Mas, con todo, la causa parece añadir algo sobre el principio comúnmente dicho, porque resulta ser lo primero, y del hecho de que de ella se siga lo que es posterior o no, puede llamarse principio, a la manera como al artífice se le llama principio del cuchillo, porque de su operación surge el ser del cuchillo. Pero, cuando algo pasa de lo negro a lo blanco, se dice que lo negro es principio de este movimiento y universalmente todo esto de lo que toma comienzo el movimiento; sin embargo, debemos decir que no es de lo negro de lo que se sigue el ser de lo blanco. Mas la causa dícese sólo de aquello de lo que, en primer lugar, se sigue otro ser. Por lo que se afirma que la causa es aquello de cuyo ser se sigue otro. Así, pues, lo primero que produce el movimiento no puede llamarse causa por sí misma, aunque se denomine principio; por ello, la privación se incluye entre los principios y no entre las causas, ya que la privación es aquello de que comienza la generación. Pero puede también llamarse causa por accidente, en cuanto coincide con la materia, como antes se expuso.

Elemento no se dice propiamente sino de las causas de las que hay composición de la cosa, las cuales son con propiedad materiales. Y en segundo lugar, no de cualquier causa material, sino de aquella de la que hay la primera composición, de

la misma manera que no decimos que los miembros son elementos del hombre, porque los miembros también se componen de otras cosas. Mas decimos que la tierra y el agua son elementos, puesto que no se componen de otros cuerpos, sino que de ellos mismos es la primera composición de los cuerpos naturales. Por ello dice Aristóteles, en el libro V de la *Metafísica*, que "elemento es aquello de lo que en primer lugar se compone la cosa y es en ésta y no se divide según la forma". La exposición de la primera proposición, esto es, " lo que en primer lugar se compone la cosa" queda clara por lo que ya hemos dicho. La segunda proposición, "y en ésta", indica la diferencia con aquella materia del todo que se corrompe por la generación; así, el pan es la materia de la sangre, pero no se engendra la sangre a no ser que se corrompa el pan, por lo que el pan no permanece en la sangre y por ello el elemento de la sangre no puede llamarse pan. Mas es preciso que los elementos permanezcan de algún modo, al no corromperse en totalidad, como se dice en el libro *De la generación*. La tercera proposición, "y no se divide según la forma", resalta la diferencia con estas cosas que tienen partes diversas en la forma y lo mismo en la especie, como la mano, cuyas partes son carne y huesos, que se diferencian según la especie. Pero el elemento no se divide en partes diversas según la especie, como por ejemplo el agua, cualquiera de cuyas partes es siempre agua. Pues no es preciso al ser del elemento el no dividirse según la cantidad, sino que resulta suficiente que no se divida según la especie, e incluso si no se divide de ningún modo, se denomina elemento, al igual que las letras se dicen elementos de los vocablos. Queda claro, por lo dicho, que el principio se tiene de algún modo en más que la causa y la causa en más que el

elemento; esto es lo que dice el Comentador* en el libro V de la *Metafísica*.

---

* Averroes.

CAPITULO CUARTO

Una vez visto, por consiguiente, que son cuatro los géneros de causas, es menester saber que no es imposible que una misma cosa tenga múltiples causas, como la estatua, cuyas causas son el cobre y el artífice, pero al artífice como causa eficiente y el cobre como materia. Tampoco es imposible que una misma cosa sea causa de cosas contrarias, al modo como el piloto es causa del salvamento de la nave y también de su hundimiento; mas de esto por su ausencia, y de lo primero por su presencia.

Y es preciso saber, igualmente, que resulta posible que una misma cosa sea causa y causado con respecto a lo mismo, pero de distinto modo; así como el paseo es causa eficiente de la salud y la salud es la causa del paseo como fin, pues el paseo se efectúa alguna vez por causa de la salud. También el cuerpo es materia del alma, y el alma es, a su vez, forma del cuerpo. Pues se dice causa eficiente con respecto del fin, aunque el fin no sea en acto sino por la operación del agente; pero el fin se dice causa eficiente porque no se opera sino con intención del fin. Por lo cual, la causa eficiente es causa del fin, como se ha juzgado del paseo que es salud, y sin embargo, no hace al fin ser fin y por eso no es causa de la causalidad del fin, esto es, no hace al fin ser causa final; del modo como el médico hace a la salud ser en acto, mas no hace que la salud sea el fin. A su vez, el fin no es la causa de lo que es eficiente, sino que es

causa de que lo eficiente sea eficiente. Pues la salud no hace al médico ser médico, y me refiero a la salud que se produce por un agente médico, sino que hace que el médico sea eficiente. De donde el fin es la causa de la causalidad de lo eficiente, porque hace a lo eficiente ser eficiente, y de igual modo hace a la materia ser materia y a la forma ser forma, puesto que la materia no recibe la forma a no ser causa del fin y la forma no perfecciona a la materia sino a causa del fin. Por esto se dice que el fin es la causa de las causas, ya que es la causa de la causalidad en todas las causas. También se llama a la materia causa de la forma, por cuanto la forma no está *sino en la materia* y, asimismo, la forma es causa de la materia, por cuanto la materia no tiene ser en acto sino por la forma. Porque la materia y la forma se dicen relativamente con referencia mutua, como se afirma en el libro II de la *Física*. Y se dicen con relación al compuesto, como las partes con relación al todo y lo simple con relación al compuesto.

Mas como toda causa, en cuanto causa, es, naturalmente, antes que lo causado, es preciso saber que lo anterior se dice de dos modos, según afirma Aristóteles en el libro XVI, *De los animales*, por cuya diversidad puede decirse algo anterior y posterior con respecto a esto mismo, y de la causa con respecto a lo causado. Pues se dice que una cosa es anterior a otra en la generación y en el tiempo y, en segundo lugar, en la substancia y en su complemento. Por tanto, como la operación natural procede de lo imperfecto a lo perfecto y de lo incompleto a lo completo, lo imperfecto es antes que lo perfecto según la generación y el tiempo, mas lo perfecto es antes que lo imperfecto en la substancia, como puede decirse que el

hombre es antes que el niño en la substancia y en su complemento, pero el niño, en cambio, es antes que el hombre en la generación y en el tiempo. Pero, aunque en las cosas más generales lo imperfecto sea antes que lo perfecto y la potencia antes que el acto —considerando en alguno esto mismo, que antes es lo imperfecto que lo perfecto y antes también se está en potencia que en acto—, sin embargo, absolutamente hablando, es menester que sean antes el acto y la potencia. Porque lo que reduce la potencia al acto está en acto, y lo que perfecciona lo imperfecto es perfecto. Ciertamente, la materia es antes que la forma en la generación y en el tiempo, pues es antes quien la recibe que lo que recibe. Mas la forma es antes que la materia en la substancia y en el ser completo, ya que la materia no tiene ser completo a no ser por la forma. Del mismo modo, lo eficiente es antes que el fin en la generación y en el tiempo, porque el movimiento hacia el fin se realiza por lo eficiente; mas el fin es anterior a lo eficiente en cuanto lo eficiente está en la substancia y en el complemento, ya que la acción de lo eficiente no se cumple sino por medio del fin. Por tanto, estas dos causas, la materia y lo eficiente, son antes por la vía de la generación, pero la forma y el fin son antes por la vía de la perfección.

Y ha de conocerse que la necesidad es doble: absoluta y condicional. La necesidad absoluta es la que procede de las causas anteriores en la vía de la generación, causas que denominamos material y eficiente, al modo como la necesidad de la muerte, que proviene de la materia, esto es, de la disposición de los componentes contrarios. Se la llama absoluta porque no tiene impedimento, y también necesidad de la materia. A su vez, la

necesidad condicional procede de las causas posteriores en la generación, a saber, de la forma y del fin, pues decimos que es necesario el ser a la concepción en cuanto que el hombre debe ser engendrado. Se la llama condicional porque para ella no es necesario en absoluto que la mujer conciba más que bajo esta condición: que el hombre deba ser engendrado. A ésta se la denomina necesidad del fin.

Es menester saber que tres causas pueden coincidir en una. Son éstas la forma, el fin y la causa eficiente, como se muestra en la generación del fuego. Pues el fuego engendra fuego y es, por consiguiente, causa eficiente en cuanto que engendra; en segundo lugar, el fuego es forma en cuanto hace ser en acto al que antes era en potencia y, por último, es fin en cuanto está dirigido por el agente y en cuanto se termina en él mismo la operación del agente. Mas el fin es doble, a saber, fin de la generación y fin de la cosa engendrada, como se muestra en la generación del cuchillo; pues la forma del cuchillo es el fin de la generación, pero cortar, que es la operación del cuchillo, es el fin de la misma cosa engendrada, esto es, del cuchillo. A la vez, el fin de la generación coincide en alguna ocasión con las dos causas mencionadas, a saber, cuando se realiza la generación de algo semejante en cuanto a la especie, al modo como el hombre engendra un hombre y la oliva una oliva, lo cual no puede comprenderse del fin de la cosa engendrada. Y es menester saber también que el fin coincide con la forma numéricamente en lo mismo, porque aquello que numéricamente es la forma de lo engendrado, es igualmente el fin de la generación. Mas no coincide en lo mismo numéricamente con lo eficiente, sino en lo mismo específicamente. Pues es imposible que el agente

y lo hecho sean lo mismo en número, pero en cambio pueden serlo en cuanto a la especie, como cuando el hombre engendra un hombre, que uno y otro, agente y engendrado, son diversos en número, pero lo mismo en la especie. Por otra parte, la materia no coincide con las otras causas, porque la materia tiene la razón de su imperfección por ser ente en potencia; en cambio, las otras causas, por ser en acto, tienen razón de perfección, y lo perfecto y lo imperfecto no coinciden en un mismo ser.

CAPITULO QUINTO

Visto ya, por consiguiente, que las causas son cuatro, a saber, eficiente, material, formal y final, es preciso saber que cualquiera de estas causas se divide de muchos modos. Pues se dice que algo es causa de modo principal y algo causa de modo secundario, como decimos, por ejemplo, que el arte y el médico son causa de la salud, mas el arte es causa principal y el médico lo es secundario; y, asimismo, en la causa formal y en las otras causas. Y hay que advertir que siempre debemos reducir la cuestión a la primera causa, de manera que si se preguntase: ¿por qué este hombre está sano?, habría que responder: porque le dio la salud el médico; y si a continuación se preguntase de nuevo: ¿por qué lo sanó el médico?, se contestaría: porque domina el arte de devolver la salud.

Es preciso saber que viene a ser lo mismo decir causa próxima que causa posterior, y causa remota que causa anterior. De ahí que estas dos divisiones de las causas, una por la prioridad y otra por la posterioridad, aquélla como causa remota y ésta como causa próxima, signifiquen lo mismo. Igualmente debe observarse que se llama causa remota a lo que es más universal y, a su vez, causa próxima a lo más específico; decimos, por ejemplo, que la forma próxima del hombre es su definición, esto es, animal racional mortal, pero animal es forma más remota, y substancia lo es aún más. Pues todas las formas superiores lo son de las inferiores; y así, la materia próxima de la

estatua es el cobre, la remota es el metal y la más remota el cuerpo.

De la misma manera, hay una causa por sí y otra accidental. Se dice causa por sí la que es causa de algo en cuanto que es de tal modo; como el constructor es causa de la casa y el leño del banquillo. Se llama causa accidental, la que se añade a la causa por sí, como cuando decimos que el gramático construye. Pues el gramático se dice, accidentalmente, causa de la edificación, no en cuanto gramático sino en cuanto acaece al constructor que sea gramático. Y del mismo modo ocurre con las otras causas.

Igualmente hay algunas causas simples y algunas también compuestas. Hablamos de causa simple cuando nos referimos sólo a aquello que por sí es causa o también sólo a aquello que lo es por accidente: como si dijéramos que el constructor es causa de la casa y, asimismo, que lo es el médico. A su vez, es compuesta la causa cuando uno y otro se consideran como causa, como si dijéramos: el médico constructor es causa de la casa. Puede también llamarse causa simple, según lo que expone Avicenna, a aquello que es causa sin adición de otra cosa, como el cobre lo es de la estatua —pues la estatua se hace del cobre, sin adición de otra materia—; así, se dice que el médico produce la salud o que el fuego calienta. Por su parte, se dice que la causa es compuesta cuando es preciso que muchas cosas se unan a lo que llamamos causa, a la manera como un solo hombre no es causa del movimiento de la nave, sino muchos hombres, y como una sola piedra no es la materia de la casa, sino muchas piedras.

Asimismo, hay algunas causas en acto y otras en

potencia. Causa en acto es la que en acto causa la cosa, como el constructor cuando construye o el cobre cuando de él surge la estatua. Causa en potencia es la que, aunque no cause la cosa en acto, puede sin embargo causarla, como el constructor en tanto no construye. Y hay que saber que, hablando de las causas en acto, es necesario que la causa y lo causado se den a la vez, de modo que existan la una y el otro. Pues si el constructor es en acto, es menester que construya, y si la construcción es en acto, es preciso que haya también constructor en acto. Mas esto no es necesario en las causas que son sólo en potencia. Pero hay que saber que la causa universal se compara con lo causado universal, y la causa singular con lo causado singular; así, decimos que el constructor es la causa de la casa, y que este constructor lo es de esta casa.

BIBLIOTECA

CAPITULO SEXTO

También se debe saber que hablando de los principios intrínsecos, esto es, de la materia y de la forma, según es la conveniencia y diferencia de las cosas que incluyen los principios, así es la conveniencia y diferencia de los principios. Porque algunas cosas son lo mismo numéricamente, como Sócrates y este hombre, una vez mostrado Sócrates; pero otras son diversas en número y lo mismo en la especie, como Sócrates y Platón que, aunque convengan en la especie humana, difieren, sin embargo, numéricamente. Algunas cosas, por su parte, difieren en la especie, pero son lo mismo en el género; así, el hombre y el asno convienen en el género animal. A su vez, algunas cosas son diversas en el género, mas son lo mismo solamente según la analogía; así, la substancia y la cantidad, que no convienen en género alguno sino sólo según la analogía. Pues convienen únicamente en ser entes; y el ente, por su parte, no es un género, puesto que no se predica unívoca sino analógicamente.

Para la comprensión de esto debe saberse que de tres maneras puede predicarse algo de muchos: unívoca, equívoca y analógicamente. Se predica unívocamente lo que se predica según el mismo nombre y según la misma noción, por ejemplo la definición, a la manera como animal se predica del hombre y del asno. Pues de uno y de otro se dice que son animales en el sentido de substancia animada sensible, lo cual es la definición de

animal. Se predica equívocamente lo que se predica de algunos según el mismo nombre y según diversa noción, como can se dice del animal que ladra y de la constelación celeste, que sólo convienen en el nombre y no en la definición o significación; pues lo que se significa por el nombre es la definición, como se afirma en el libro IV de la *Metafísica*. Se dice que se predica analógicamente lo que se predica de muchos, cuyas nociones son diversas pero se atribuyen a uno solo, como lo sano se dice del cuerpo animal, de la orina y de la bebida, pero sin significar enteramente lo mismo en todos. Pues se predica de la orina como del signo de la salud, del cuerpo como del sujeto y de la bebida como de la causa; mas, todas estas nociones dicen relación a un solo fin, a saber, la salud. Porque algunas veces las cosas que convienen según la analogía, esto es, en proporción, bien por comparación o bien por conveniencia, se atribuyen a un solo fin, como se muestra en el ejemplo antedicho; alguna vez también la atribución se realiza con respecto a un solo agente, como al dar el nombre de médico no sólo al que trabaja valiéndose de un arte, sino a la vez al que trabaja sin arte alguno, como la viejezuela, y denominar también así a los instrumentos, pero por atribución a un único agente que es la medicina. Otras veces hay atribución a un solo sujeto, y así se dice entre tanto a la substancia como a la cantidad, cualidad y otros predicamentos. Pero la cantidad y los restantes predicamentos no son entes en el mismo sentido que la substancia; mas todo se denomina ente por atribución a la substancia que, ciertamente, es el sujeto de los restantes predicamentos. Por ello, ente se dice en primer lugar de la substancia, y en segundo lugar de todo lo demás, y así el ente no es un género de la substancia y de la cantidad

porque ningún género se predica principal y secundariamente de sus especies, sino que se predica en realidad analógicamente. Y esto es lo que acabamos de decir: que la substancia y la cantidad difieren en cuanto al género, pero son lo mismo según la analogía.

Por consiguiente, de estas cosas que son lo mismo en número puede decirse que también lo son su forma y su materia, como ocurre con Tulio y Cicerón. Asimismo, de las cosas que son idénticas en la especie, pero diversas numéricamente, no puede afirmarse la identidad en número de su materia y de su forma, sino la identidad en la especie, como se dice de Sócrates y de Platón. E igualmente, de estas cosas que son idénticas en cuanto al género, también lo son, en cuanto al género, sus principios; como el alma y el cuerpo del asno y del caballo difieren en la especie, pero son lo mismo en el género. Asimismo, de estas cosas que convienen tan sólo según la analogía, sus principios son los mismos, pero tan sólo según la analogía o proporción. Pues la materia, la forma y la privación, o la potencia y el acto, son principios de la substancia y de los demás géneros. Sin embargo, la materia, y del mismo modo la forma y la privación, difieren en el género de la substancia y de la cantidad y convienen sólo según la proporción en que, así como se relaciona la materia de la substancia con la substancia en razón de la materia, así también se relaciona la materia de la cantidad con la cantidad. No obstante del modo como la substancia es causa de todas las otras cosas, así los principios de la substancia son principios de todo lo demás.

INDICE

PROLOGO ..... *Pág.* 7

Breve nota biográfica de Santo Tomás 23

DE LOS PRINCIPIOS DE LA NATURA - LEZA 25

Capítulo primero 27

Capítulo segundo 31

Capítulo tercero 37

Capítulo cuarto 43

Capítulo quinto 49

Capítulo sexto 53